

هرمنوتیک و اصلاح‌گری دینی

محمد رضا نیکفر

چاپ نخست در: نگاه نو، شماره ۵۶، (دوره جدید ۱۲)، اردیبهشت ۱۳۸۲

پرسش این است: آیا رویکرد تفسیری اصلاح‌گری دینی در ایران امروز را، در نوشته‌های کسانی چون محمد مجتهد شبستری، می‌توان هرمنوتیک نام نهاد؟ اگر منظور هرمنوتیک مدرن باشد، پاسخ این پرسش منفی است چون در این رویکرد تفسیری پیش-شرطهای اصلی هرمنوتیک مدرن برآورده نمی‌شوند. در آغاز مقاله این پیش‌شرطها زیر عنوان دگراندیشی آف‌شده می‌گردند. در ادامه بر همین پایه استدلال می‌شود که چرا نمی‌توان هر متنی را موضوع تفسیر هرمنوتیکی قرار داد. در پایان مقاله این نکته با اتکا بر نظریه‌ی کُنایی زبان^۱ گشوده‌تر می‌گردد. مقاله در صدد پس زدن این تصور است که گویا می‌توان با تفسیر تازه‌ای از سنت دینی الهیات سیاسی را در مسیر معقولی هدایت کرد. تحول اساسی‌ای که ممکن است به تفسیر زمان-آگاه دینی میدان دهد تحولی است سیاسی که دگراندیشی را ممکن می‌کند. این دگراندیشی با تفسیر دینی میسر نمی‌شود. نوشته در پایان برمی‌نهد که هرمنوتیک دینی در پهنه‌ی سیاسی و فرهنگی ما آن هنگامی خودش‌پذیر است که متنهای دینی از حالت متنهای استراتژیک درآیند و این طبعاً فقط با خانه‌نشین کردن الهیات سیاسی امکان‌پذیر است.

مقاله‌ی چاپ‌شده در شماره‌ی پیشین نگاه نو با عنوان «فهم و پیش-فهم‌های هرمنوتیک» در آمدی است بر نوشته‌ی زیر.

هرمنوتیک و دگراندیشی

هرمنوتیک عنوانی است برگرفته از واژه‌ی یونانی *hermeneuein* به معنای خبردادن و ترجمه کردن و تعبیر کردن. این عنوان از قرن هفدهم کاربرد یافته است، اما تازه در آغاز قرن نوزدهم است که با تلاش فکری شلاپرماخو رواج عمومی می‌یابد و پذیرفته می‌شود که هنر-دانشی که این عنوان بر آن گذشته شده شایسته‌ی پژوهشی ویژه است با هدف پی‌بردن به قاعده‌های فهم به طور کلی و فهم متن به‌طور اخص، به‌ویژه در آن هنگام که ادراک خودبه‌خودی آن میسر نباشد، یعنی متن سرراستانه به زبان فهم‌پذیر همگانی برگرداندنی نبوده و به اصطلاح نیازمند تفسیر باشد. در آغاز مفهوم شاخص هرمنوتیک تفسیر بود، اما به تدریج جایگاه کانونی را مفهوم فهمیدن به خود اختصاص داد که نخست منظور از آن نه هر فهمیدنی بلکه فهم متنهای مهم سنت دینی و ادبی به‌عنوان زمینه و ممکن‌ساز تفسیر آنها بود. پس‌تر موضوع فهم وسیع‌تر گرفته شد و دامنه‌ی آن کل تاریخ و معنویت و فرهنگ را شامل گشت. جایی رسید که موضوع اندیشه فهمی گرفته شد در معنای ژرفترین لایه‌ی هستی‌آگاهی انسان. در اینجا تفکیکی که شلاپرماخو کرده بود

میان هرمنوتیک‌های ویژه یا کاربردی با هرمنوتیک عمومی جاافتاده‌تر شد و بنیادی فلسفی یافت. نوعهای اصلی هرمنوتیک تخصصی عبارت‌اند از هرمنوتیک ادبی، هرمنوتیک الهیاتی یعنی هرمنوتیک متنهای دینی که بسته به تعبیر آن را می‌توان زیرمجموعه‌ی هرمنوتیک ادبی نیز دانست، و سوم هرمنوتیک حقوقی - که موضوع آن چگونگی استنباط و تفسیر ماده‌های قضایی است. هرمنوتیک عمومی را هرمنوتیک فلسفی نام نهاده‌اند به این اعتبار که در آن از کلی‌ترین جنبه‌ها و قاعده‌های فهم و تفسیر سخن می‌رود. گرایش مطلق‌ساز فهم به‌عنوان فهم تفسیرگر در وجود آگاه انسانی به فلسفه‌ی هرمنوتیکی معروف شده است که بنیانگذار آن هانس گئورگ گادامر است در اتکا به اندیشه‌های هارتین هایدگر در باره‌ی فهم، نحوه‌ی در-جهان-بودگی انسان و توصیف آن به‌عنوان وجود فهمنده. در حالت کانونی شدن مفهوم فهم باز تلاشهای فکری در ادراک آن زیر عنوان هرمنوتیک پیش برده شد چون فهم را با تفسیرگری آن معرفی می‌کنند و هرمنوتیک به‌عنوان دانش تفسیرگری شناخته شده است. مشخصه‌ی فهم به اعتبار تفسیرگری این است که همواره ادراک چیزی چونان چیزی دیگر است، 'الف' به‌عنوان 'ب'، 'ب' چونان 'پ'. فهم چونان-فهمی است. در همه‌ی گرایشها و مکتبهای هرمنوتیکی درک آن چه در این 'چونان' و با این 'چونان' رخ می‌دهد موضوع اصلی است.

'الف' را چونان 'ب' می‌فهمیم. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که فهم درست آن هنگامی است که 'الف' چونان 'الف' یعنی در خودباشی مطلق آن ادراک شود. چنین فهمی ناممکن است و اگر اصرار شود که فهم درست 'الف' فهم آن چونان 'الف' است، باید بگوییم که فهم انسانی همواره نادرست است. 'الف' همواره به‌عنوان جز- 'الف' فهمیده می‌شود. موضوع را از جنبه‌ی زبان بررسی می‌کنیم. در زبان هیچ دو واژه‌ای مترادف مطلق نیستند. معرف هر واژه، آن چنان که فزیناند دو سوسور بنیانگذار زبان‌شناسی مدرن برنمایانده است، اختلاف آن با واژه‌های دیگر است. جایگاه واژه‌ی 'الف' در نظام واژگانی با جز- 'ب' بودن و جز- 'پ' بودن و سراسر جز-واژه‌ای-دیگر-بودن مشخص می‌شود. پس هر واژه را با واژه‌ای دیگر یعنی با واژه‌ای متفاوت با آن معنا می‌کنیم. کلاً هر واحد زبانی معنامندی را به واحدی دیگر برمی‌گردانیم؛ کلمه‌ای با کلمه‌ای دیگر یا جمله‌ای، و جمله‌ای با جمله‌ای دیگر تعبیر می‌شود. پس اندیشش دگر-اندیشش است.

دگراندیشی در زندگی روزمره چندان چشمگیر نیست. آنچه که به فهم متعارف شهرت دارد چارچوب جاافتاده‌ی پذیرفته‌ای برای چونان-فهمی روزمره است. هر ایدئولوژی‌ای نیز قاعده‌های تثبیت‌شده‌ای برای تعیین چند و چون 'چونان' فهم این چیز 'چونان' آن چیز دارد. کارکرد عمده‌ی مثال سرمشق^۲ در گفتمانهای شناختی نیز به دست دادن الگویی است برای تعیین چونان چونان-فهمی پدیده‌های موضوع یک رشته‌ی معرفتی. سنت اقتدارگر نیز قاعده‌های چون-و-چرا-ناپذیری را به دست می‌دهد برای چونان-فهمی فرادادهای کانونی گذشته. در همه این موردها پیشاپیش مقرر است که هر چیزی چگونه فهم شود. این پیشاپیش-مقرر-بودن به فهم ساختاری پیشاپیش می‌دهد، به این معنا که فهم پیش از بودش‌یابی‌اش شکل می‌گیرد و در مجراهای پیشاپیش تعیین‌شده‌ای روان می‌گردد.

حقیقت به سبب دگر فہمی خصلتی دیالکتیکی دارد. دستیابی به آن مستلزم نقادی پیش-فہم‌هاست و چالش دگر فہمی‌ها در گفتگوی حقیقت‌جو. واقعیت در خودباشی آن پیش-گذاشته‌ای است که کاوش دیالکتیکی آن را پیش رو می‌گذارد. این بدین معناست که خودش ترافرازنده‌ی آن هسته‌ی گوهرین پدیدارشناسانه‌ای است که پیش-گذاشتش عزیزمگاہ و بازشناختش در گوناگونی پدیداریش آماج هر کاوشی است. دیالکتیک حقیقت نه نفی و انکار خودباشی و بازگرداندن هست و نیست به دید گاہ و توضیح همه چیز بر اساس نسبت دید گاہ، بلکه پدیداری پویای آن در گوناگونی پدیداری‌هاست. با گفتن اینکه فہم انسانی همواره نادرست است و قاعده همواره بدفہمی است بر سویی منفی دیالکتیک حقیقت تأکید می‌شود. سویی مثبت این دیالکتیک در درجه‌ی نخست نفس وجود تلاش برای فہمیدن است.

در هرمنوتیک سنتی، یعنی آن تفسیرشناسی‌ای که پیش از عصر جدید رایج بود و اساساً به ہنجارگذاری در مورد تفسیر متنهای دینی در چارچوب شریعتی خاص می‌پرداخت، دیالکتیک حقیقت مطرح نبوده است. ہنجارهای آن پیشاپیش کارکرد 'بہ عنوان' را در تفسیر متنی 'بہ عنوان' رساننده‌ی معنای معینی مشخص می‌کردند. این 'بہ عنوان' در کارکرد دیگر-نمای آن بہ بحث گذاشته نمی‌شد. حداکثر کاری که می‌شد تلاش در جهت ابطال دید گاہهای رقیب بود. هرمنوتیک بہ عنوان اندیشه بر دگراندیشی فاشگوی تفسیرگر از آن رو تنها می‌توانست در عصر جدید پا بگیرد، کہ این عصر بود کہ بہ دگراندیشی میدان داد و بساط تحریم و تکفیر برپاشده علیہ دگراندیشان را برچید.

اندیشه بر تفسیر و سازوکار آن در عصر جدید در اروپا با جنبش اصلاح مسیحیت آغاز شد. بحران معناساختی راہبر شده بہ این جنبش و شدت یافته با آن در پهنی باورها بازخوانی متنهای دینی را بایسته گرداند. همزمان با آن تداوم رویکرد بہ میراث ادبی کهن یونانی و رومی کہ با نوزایش فرهنگی در ایتالیا آغاز شده بود، فرہیختگی‌ای را ایجاد کرد کہ درک تازه‌ای از کتاب و متن را برانگیخت، درکی انسان‌گرایانہ بہ معنای تلاش برای گفتگو با گذشته برای درک معنویتی کہ پیشتر عظمت‌ساز بوده و ایدون نیز حقیقت آن باید بہ کار ساماندهی بہ زیست انسانی باشد و بہ سرفرازی تازه‌ای یاری رساند. در این دورہ متنها را می‌خواندند تا بیدار شوند و خردورزی بیاموزند نہ آنکہ در خلسہ روند.

در آغاز عصر جدید بیداری آگاهی تاریخی در خواندن متن نیز خود را باز نمود. بہ متن و زبان آن با دید انتقادی تاریخی می‌نگریستند، اصالت متن را برمی‌رسیدند و زبان آن را در پرتو رشته‌ی نوپای زبان‌شناسی تاریخی می‌کاویدند. بر زمینہ‌ی تفکر انتقادی‌ای کہ در بررسی تاریخ متن و زبان نیز راہنما شده است بود کہ شلایرماخر هرمنوتیک مدرن را نہ بہ عنوان یک رشته‌ی منفرد بلکه در پیوند تنگاتنگ با معرفتی کہ آن را سنجشگری (نقادی) نامید تأسیس کرد. کتاب دربرگیرنده‌ی اندیشه‌های وی درباره‌ی هرمنوتیک عمومی چنین نام دارد: هرمنوتیک و سنجشگری.^۳

هرمنوتیک مدرن در آغاز دورانی بنیان‌نہادہ می‌شود کہ بر پیشانی آن سنجشگری نگاشته شده است. راہنما و سرمشق اندیشه‌ی این دوران سنجشگری‌های سه‌گانه‌ی ایمانوئل کانت است: سنجش خرد ناب، سنجش خرد عملی، سنجش نیروی داری. این سنجشگری‌ها دستاورد بیداری از خواب جزمیت‌باوری

3 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt/M 1977ff.

هستند و گوش سپردن به فراخوانِ روشنگرانه‌ی اندیشیدن با مغز خویش. اگر سنجشگری کانتی و فراخوانِ کانتی 'با مغز خود بیندیش' را، که گویاترین بیان در توصیفِ رویکردِ روشنگری است، در عرصه‌ی هرمنوتیک بازگو کنیم، به این سخن می‌رسیم: هر کتابی را با درکِ سنجیده‌ی خود بخوان و تفسیر کن!

این سخن جلوه‌ای است از بیداری و دلیریِ فردیتِ آزادگشته و شخصیت‌یافته‌ی انسانی در عصرِ جدید. مفسرِ گذشته دیگر فهمِ اسیرِ آری گو نیست. گذشته را دیگر بازنمی‌خوانند تا کلامِ پیشینیان را تکرار کنند. مفسرِ امروز می‌پرسد، می‌سنجد، مقایسه می‌کند، با شک می‌نگرد و زمینه‌های تاریخی را می‌کاود. او بتهای ذهنی را می‌شناسد، به سرکوبگری‌ها و خودفریبی‌های روانی پی برده است و ریشه‌ی رمز و رازها را یافته است. او گذشته را نیز آزاد می‌خواهد، از این رو لایه‌های سنگ‌شده‌ی سنت را می‌شکند و تک‌تک برمی‌چیند تا آن نیروها، رنگها و صداهایی آزاد گردند که تا کنون در زیر آنها محبوس بوده‌اند.

کاردانیِ هرمنوتیکی از نوع هنرمندی است؛ می‌طلبد که مفسر با ذوق به موضوع تفسیر بنگرد و میانجی‌گری کند میان امروزیان و آن ذوق و شوقی که بیانش تا امروز برانگیزاننده‌ی احساس است. هر چیزی موضوع تفسیرِ هرمنوتیکی نیست. هرمنوتیک از آغاز به‌عنوان یک هنر-دانش شکل گرفته و موضوع آن سنتهای والای فرهنگی بوده است. برای آنکه در چارچوبِ بحثِ گشوده‌گشته‌ی هرمنوتیک و دگرفهمی بمانیم، آن چه را که می‌تواند هرمنوتیکی گردد از آنچه را که نمی‌تواند در معنایی هرمنوتیکی تفسیرپذیر باشد، بدینسان جدا می‌کنیم: دگرفهمی نباید به دروغ راه برد. حافظاً را تفسیر می‌کنیم؛ اختلافِ این یا آن برداشتِ ذوقی از حافظ اختلاف میانِ راست و دروغ نیست. در نهایت می‌گوییم این تفسیر بهتر از آن تفسیر است. و این 'بهتر' باری از نوع سلیقه‌ی روزمره ندارد. میزانِ سنجیدگی آن بستگی به پشتوانه‌ی فرهنگی آن دارد و نیروی داوری برانگیزنده‌ی آن که ترکیبی است از شناختِ تاریخی و ادبی، حسِ زیبایی‌شناختی و حسِ اخلاقی در فردیتی که شاخصِ مفسر است و از تفسیرِ خودِ او اثری ممتاز می‌سازد. کتابِ دیگری داریم که متنی است فرمان‌فرمایانه که به شقاوت راه می‌برد و خون راه می‌اندازد. معرفیِ آن به‌عنوان پیامِ شفقتِ دروغگویی است. اینجا دگر-فهمیِ هرمنوتیکی جایی ندارد؛ موضوع مشخص است؛ نقشِ تاریخیِ اثر آشکار است؛ زبانِ خشونت روشن است و به هیچ تفسیری نیاز ندارد.

بنابر این با مفهومِ دگراندیشی هم می‌توانیم جوهرِ پیش-شرطهای اصلیِ هرمنوتیک را بیان کنیم و هم حد و مرزِ آن را. فشرده‌ی سخن این است که تفسیرگریِ نو در جایی ممکن است که دگراندیشی ممکن باشد و آن چیزی می‌تواند موضوع تفسیر قرار گیرد که از آن بتوان فهمی دیگر داشت. حال با آگاهی بر نقش و جایگاهِ دگراندیشی درمی‌نگریم به نمودی که هرمنوتیک در میان ما یافته است.

هرمنوتیک و بحران معنایی در ایران

پیش از انقلاب عنوانِ هرمنوتیک در ایران برای عموم کتابخوانان ناشناخته بود. شاید جز تعدادی انگشت‌شمار از درسخوانده‌های فلسفه در اروپا کسی با این مفهوم آشنایی نداشت. در سالهای اخیر اما ما شاهدِ رواجِ این عنوان هستیم. کتابهایی چند در این باب به فارسی ترجمه یا تألیف گشته و در مجله‌ها مدام مقاله‌هایی را می‌خوانیم که در آنها از این مفهوم بهره گرفته شده است. جنبه‌ای از مشغولیتِ ذهنیِ عده‌ای از روشنفکران ما به هرمنوتیک به بحرانِ معنایی تشدید شده با انقلابِ اسلامی و نیز تا حدی به بحران‌زدگیِ ایدئولوژی‌هایی برمی‌گردد که روشنفکرانِ ما به آنها خو کرده بودند، پیشاپیش همه

مارکسیسم. هرمنوتیک بویژه با استقبال گروهی از روشنفکران دینی مواجه شده که دغدغهی خاطرشان برونکردن دین از بحران معنایی کنونی است. چهره‌ی شاخص اینان محمد مجتهد شبستری است. برنامه‌ی پیش‌گذاشته‌ی مجتهد شبستری بنیانگذاری یک هرمنوتیک دینی اسلامی است.

بحران معنایی در ایران بحرانی چندلایه است. لایه‌ی اصلی و تعیین‌کننده را برخورد سنت و مدرنیت تشکیل می‌دهد. در گذار به مدرنیت بخشی از سنت توانست همزیستی مسالمت‌آمیزی با دنیای جدید داشته باشد، بخشی از آن نقشی تزئینی یافت تا هویتی را در گذشته یادآور شود، بخشی دیگر به ستیز برخاست یا مترصد فرصت ماند تا به ستیز برخیزد. تعادل ناپایداری وجود داشت که حکومت پاسداران سنت دینی نه تنها نتوانست آن را پایدار کند، بلکه بر بحران آن افزود. آشفته‌حالی با بُعد تازه‌ای که یافت هم ناهمخوانی بخشهایی از سنت با بایستگی‌های دنیای مدرن را تشدید کرد و هم شکافهای موجود در سنت دینی را آشکار ساخت. این بحران رشته‌های همزیستی ایجاد شده میان ارزشهای مختلف در جامعه را واگسلاند و ورشکندان کل ارزشهای اجتماعی را به دنبال آورد. جامعه‌ای ایجاد شد که در تاریخ پسین خود هیچگاه با این حد از بی‌معنایی مواجه نبوده است. این وضعیت در ظاهر تقویت‌کننده‌ی اندیشه‌ی هرمنوتیک است، چون هرمنوتیک جویای تفاهم با سنت است و یک انگیزه‌ی آن غلبه بر بحران معنایی در دوره‌های گذار است. اما آنچه که ما در ایران زیر این نام می‌شناسیم به هیچ رو پاسخگو به نیازهای موجود نیست. ضعف آن را نمی‌توان و نباید فقط به ضعف عمومی تفکر فلسفی در کشور برگرداند. مسئله‌ی اصلی این است که ما از زمینه‌های پاگیری اندیشه‌ی هرمنوتیکی فقط یکی را به شکل کامل خود در اختیار داریم و آن بحران معنایی است. نبودن پیش‌شرطهای دیگر باعث شده است که بر برخی تلاشهای فکری به خطا عنوان هرمنوتیک اطلاق شود. خطای اصلی از دو جهت است: ۱. نیازهایی وجود دارند که بر آوردن آنها را در تفسیر تازه‌ای از سنت می‌جویند، ۲. این تفسیر تازه را هرمنوتیک می‌نامند، بی‌آنکه پیش‌شرطهای شناخته‌شده و آن سبک کاری را داشته باشد که مشخصه‌ی هرمنوتیک در شکل‌های تا کنون شناخته‌شده‌ی آن است. نمی‌توان این انتقاد را ایرادگیری‌ای دانست پس‌زدنی با این ادعا که ما در اینجا شکل تازه‌ای از هرمنوتیک را تجربه می‌کنیم. آنچه تجربه می‌شود تلاش تفسیری‌ای است که هرمنوتیک برای آن تنها عنوانی تزئینی است. بر این عنوان می‌توان چشم پوشید و آن تفسیر را سرراستانه در مقوله‌ی تلاش برای یادآوری لزوم 'اجتهادهای تازه' دسته‌بندی کرد.

هرمنوتیک دینی

مجتهد شبستری معتقد است:

نزاع و اختلاف مفسران و فقیهان را باید بیش از هر چیز در مبانی مورد قبول آنان (مقدمات و مقومات فهم) جستجو کرد و باید بررسی و داوری اصلی را به آنجا منتقل ساخت. حوزه‌های علوم اسلامی باید از دانش هرمنوتیک با تمام علاقه و توان خود استقبال کنند؛ زیرا مباحث این دانش

است که ضرورت تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون اسلامی و خصوصاً اجتهاد را روشن می‌سازد و می‌تواند به تفسیر قابل قبول اسلام در این عصر یاری رساند.^۴

از این سخن می‌توان چنین برداشت کرد: باید به تفسیر پذیرفتنی‌ای از دین در عصر حاضر رسید، برای این منظور باید درک تازه‌ای از آن عرضه کرد، آن هم از این راه که به مقدمات و مقومات تفسیر و اجتهاد پرداخت و چون پرداختن به مقدمات و مقومات به مثابه پیش‌فهم‌ها کار هرمنوتیک است، باید حوزه‌های علوم اسلامی را به استقبال از این دانش فراخواند. پرسیدنی است در حالی که چنین بحثی در خود حوزه‌ها زیر عنوانهایی چون 'اجتهادهای تازه' و 'فقه پویا' در برابر 'فقه ایستا'، 'تشخیص مصلحت' و همانندهای اینها پیش برده می‌شود چه نیازی به هرمنوتیک است؟ و این پرسش را از آن رو درمی‌افکنیم که در سرتاسر نوشته‌های 'هرمنوتیکی' مجتهد شبستری چیزی نمی‌بینیم جز این سخنان بارها شنیده‌شده را که اوج نوآوری حوزوی هستند. پاسخ محتمل این است که در هرمنوتیک به پرسش‌ناک کردن پیش‌فهم‌ها و اندیشه بر آنها فراخوانده می‌شود و این موضوعی است که در بحث فقه پویا و همانندهای آن مطرح نیست.

مسئله‌ی اصلی اما این است که پیش‌فهم داریم تا پیش‌فهم. مجتهد شبستری فقط می‌خواهد تا آن حد با پیش‌فهم‌های درک حوزوی دریفتد که حوزویان به دو چیز پی ببرند: جهان در حرکت است و پرسشهای تازه‌ای مطرح است که پاسخهای تازه‌ای را می‌طلبد.^۵ این همان موضع 'فقه پویا' است و درست نیست که هرمنوتیک خوانده شود، چون هرمنوتیک به‌عنوان رویکردی مدرن پیش‌فهم‌های خود هرمنوتیک مجتهد شبستری را نیز پرسش‌ناک می‌کند و طبیعتاً پیش‌فهم‌های اصلی در بحث دین آن چیزهایی اند که معرفت دینی را بدانها می‌شناسیم.

اگر بخواهد چیزی به نام هرمنوتیک دینی اسلامی وجود داشته باشد، طبعاً باید در زیر مجموعه‌ی اندیشه‌ی هرمنوتیکی در این خطه‌ی فرهنگی باشد. چنین اندیشه‌ای بی‌گمان برای پا گرفتن تاریخ پیش آمده در اروپا را تکرار نخواهد کرد، اما نمی‌تواند هرمنوتیک باشد و پیش‌شرطهای معین به لحاظ تاریخی شناخته‌شده‌ای را برآورده نکند: ۱. مفسر باید بتواند 'من' بگوید، 'من' وی از شخصیتی برخوردار بوده و فهم منفصل نداشته باشد، یعنی با مغز خود بیندیشد نه با مغز مرجعهای اقتدار و احترام در سنت. ۲. مفسر باید هر متنی را فقط متن بداند، یعنی دارای نویسنده، نگاه‌شده با فکری خاص، به قلمی خاص، خطاب به مخاطبانی خاص، در روزگاری خاص. ۳. مفسر باید مفهوم تاریخ را بفهمد و عمق تحولی به نام عصر جدید را درک کرده باشد. و سرانجام آنکه ۴. آزادی بیان داشته باشد و دگر-گویی، چون اگر آزادی بیان نباشد سنت نیز از ترس رازهایش را برملا نخواهد کرد و همچنان به همان زبانی سخن خواهد گفت که تاریخ بدان تحمیل کرده است. در بالا شرط اساسی را این‌گونه بیان کردیم: هرمنوتیک دگراندیشی است و مفسر هرمنوتیک‌ورز در درجه‌ی نخست با دگراندیشی فاشگوش معرفی می‌شود.

۴ محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت. ذی‌آیند تفسیر وحی، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷،

ص. ۳۳.

۵ رک. همانجا، صص. ۶۶-۶۲.

آنچه که بنا را بر دگراندیشی بگذارد، در حوزه‌های سنتی دینی پا نخواهد گرفت. این اطمینان از آن روست که حد نوآوری در حوزه‌ها را می‌شناسیم و با دستاوردهای اوج تکاپوی آن زیر عنوان 'فقه پویا' آشنا هستیم.

انتظار نابجا از هرمنوتیک

از زمانی که مقدرات کشور به دست فقیهان افتاده است این تصور پدید آمده که شرط اصلی پیشرفت کشور، پیشرفت فقه است. فقیهان را تشویق کرده‌اند که دنیای جدید را بشناسند، سر از کار آن درآورند، میان ماشین با چارپا فرق بگذارند، دریابند که دنیای ماشینی دنیای دیگری است؛ کوشش کرده‌اند به آنها بفهماند مشکلات اقتصاد امروزی را با محاسبه‌های سرخرمن نمی‌توان حل کرد، به نیازهای نسل جدید باید پاسخ گفت، انسانیت زن ناقص نیست، سیاست خارجی را براساس تقسیم‌بندی دیار کفر و دیار اسلامی نمی‌توان پیش برد و از این حرفها. خود فقیهان نیز بر استعداد فقه برای بسط خویش تأکید کرده‌اند و در این مورد از باز بودن باب اجتهاد و پویایی فقه سخن گفته‌اند. روشنفکران دینی پس از انقلاب هر طرح فکری‌ای که ریخته‌اند در راستای پویا کردن فکر سنتی بوده است. از این نظر ما نسبت به دوره‌ی پیشتر با یک پسرفت مواجه هستیم. به عنوان نمونه علی شریعتی بر آن نبود که با عرضه‌ی تفسیری نو از دین فقه را نوگرا کند، تا از این راه کشور پا در مسیر پیشرفت نهد.

در پس دید مصلحان دینی پس از انقلاب اسلامی این باور جزمی نهفته است که در سنت رازهایی ناگشوده و نکته‌هایی پنهانی وجود دارند که آگاهی بر آنها می‌تواند گره از کار فروبسته‌ی دین و حکومت دینی در عصر جدید بگشاید. مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش دو چهره‌ی شاخص روشنفکری دینی، معتقدند که شرط رازگشایی آگاهی بر سازوکار معرفت دینی است. آنها با جدا کردن اصل دین از معرفت دینی امکان سنجشگری‌ای را پدید می‌آورند که وظیفه‌ی آن صرفاً انتقاد از سازوکارها و سبکهای تفسیری است. فشرده‌ی سخنشان این است که مفسران باعث شده‌اند ما اینجایی باشیم که هستیم. مجتهد شبستری از نگر هرمنوتیکی خود معرفت دینی را با پیش‌فهم‌های آن معرفی می‌کند و تصور می‌کند با پیش‌فهم‌های دینی دیگری می‌توان رازهای راهگشای دین را کشف کرد.

مقوله‌ای را در نظر گیریم چون حقوق بشر. این تصور وجود دارد که با رویکرد تفسیری دیگری جز آنچه در سنت رسم بوده و هنوز هست، می‌توان این مقوله را از دین استنتاج کرد و به درکی از آن رسید که لابد والاتر از درک دنیوی از آن است. این تصور در چارچوب موجود باطل است و حتی اگر صمیمیتی پشت آن باشد، حقیقتی را بیان نمی‌کند. حقوق بشر مقوله‌ای است شکل گرفته در عصر ما، پاسخی است به مجموعه‌ی پیشامدرن و مدرن آن ستمها و نظامهای ستمکارانه‌ای که انسان را درهم کوفته و بی‌ارج و بی‌حق می‌ساخته‌اند و می‌سازند. در نگر هرمنوتیکی این مقوله خود را چونان محصول ادراکی موقعیت هرمنوتیکی‌ای می‌نماید که انسان در عصر جدید از درون آن خود و جایگاه خویش را در جهان تعریف می‌کند. این تعریف با تعریف سنتی از انسان ناسازگار است، و می‌دانیم که تعریف سنتی نافذ را دین به دست داده است. تعریف جدید انسان مبتنی بر آزادی و سرفرازی اوست، در حالی که در تعریف دینی کهن انسان عبد است، سرسپرده به آسمان است و قدرتهای زمینی‌ای که سایه‌ی قدرت الهی هستند. انسان در نگرشی که در آن آزادی را در طبیعت وی می‌بیند، برخوردار از حق می‌شود. نمی‌توان او را

همچنان بنده دانست و هم‌هنگام از حقوقِ انسانیش سخن گفت. درکِ این موضوع از آن رو برای فهم سنتی مشکل است که هنوز نمایندگان آن درنیافته‌اند عصرِ بندگی به سر آمده است. هنوز فتوایی صادر نشده که صراحتاً بردگی را لغو کند و به لحاظِ ارزشگذاریِ دینی حرام بداند. اگر فتوای بهنگامی در این مورد وجود داشت به شرطی که فتوادهنده می‌دانست چه می‌گوید و پیامدهای طبیعیِ نظرش چیست - از جمله به خاطرِ بسطِ آن به گذشته -، اکنون اینجایی قرار نداریم که هستیم. معرفتِ دینی نوی شکل می‌گرفت که در آن دیگر با مفهومیهای آشکارا برده‌سازی چون کنیز و غلام کار نمی‌شد و مبنای فقه آن بهاگذاری بر اندامها و تعیینِ نرخِ خون، بهاگذاری بر زن و تعیینِ جایگاهِ اجتماعیِ وی بر اساسِ بهایش، نگرش به دگراندیش چون کسی که باید برده باشد و به‌عنوانِ برده خارج از دایره‌ی احترام به ممنوع قرار دارد و همانندهای اینها نمی‌بود.

حلِ مشکلاتی از این دست را در جدا دیدنِ دین و معرفتِ دینی می‌بینند. تفکیکِ میان دین و معرفتِ دینی یا متنِ دینی در اصالتِ آن و در برداشتِ ما از آن بر اساسِ پیش‌فهم‌هایمان، این اجازه را می‌دهد که با محول کردنِ تفسیرِ سنتی به معرفتِ سنتی و پیش‌فهم‌های سنتی چاره‌ی آن را بسازیم. تا این جای کار به نظر می‌رسد که هرمنوتیک ابزار مفیدی در دستِ مفسرانِ نواندیشِ دینی است. پیش‌فهم‌های خوب و سودآور در برابرِ پیش‌فهم‌های بد و زیان‌آور قرار می‌گیرند و به ضربِ ضرورت‌های تاریخی راه‌گشا می‌شوند. مسئله‌ای که به بحث گذاشته نمی‌شود این است که خودِ مقوله‌ی پیش‌فهم مقوله‌ای است برگرفته از پیش‌فهم‌هایی هرمنوتیکی که موقعیتِ آن را عصر جدید فراهم آورده است. فهمِ این موقعیتِ فهمِ آن پیش‌شرط‌هایی است که ایجادِ دستگاهِ نگرشی‌ای به نام هرمنوتیک را ممکن کرده است. نمی‌توان این موقعیت را دور زد و تصور کرد تفکیکِ میان معرفتِ دینی و اصلِ دین یا پیش‌فهم‌های دین و خودِ دین همان تفکیکی است که آن را عرفان در سنتِ اسلامی زیرِ عنوانِ ظاهر و باطنِ دین ثبت کرده است. جداییِ شریعت و حقیقتِ دین خودِ محصولِ موقعیتِ تفسیری‌ای است که با موقعیتِ کنونیِ فرآورنده‌ی جداییِ فهمِ پیش-فهمنده‌ی متن و خودِ متن فرق دارد. جداییِ جدید از مقوله‌های دانشِ دنیویِ هرمنوتیک بهره می‌جوید و راهِ تفسیرِ بهینه را در سنجشِ پیش‌فهم‌ها می‌جوید. این رویکرد، تا جایی که خود را مدرن می‌نمایاند، معتقد به برابریِ انسانهاست یعنی باور دارد که همگان می‌توانند متن را بفهمند، اما بیشتر باید پیش‌فهم‌های خود را موضوعِ بحثی سنجیده قرار دهند. در گذشته اما پی بردن به حقیقت فقط با نظرکردگی میسر می‌شد: در اصل تو به دنبالِ حقیقت نمی‌رفتی، حقیقت خود پرتوش را بر قلبِ تو می‌افشاند.

پس چیزی به نام ذاتِ دین - تا جایی که جُفتِ مفهومیِ معرفتِ دینی دانسته شده و معرفتِ دینی برساخته‌ی پیش‌فهم‌های نگرشِ دینی معرفی می‌شود - خود فرآورده‌ای است هرمنوتیکی و آن 'اصالتی' را ندارد که در سنتِ فلسفی ذات در برابرِ عرض داشت و مُثُل افلاطونی در برابرِ چیزهایی که سایه‌وارانه بر مثال آنها بودند. ذاتِ دین در این معنا برساخته‌ی جدیدی است با دو کارکرد: ۱. محوری است که گردِ آن می‌توان هویتی را ساخت، از تداوم و انکشافِ هویتی سخن گفت؛ ۲. از آن بهره‌برداریِ عذرآورانه

کرد، یعنی می‌توان ذاتِ دین را همواره معذور دانست و اگر قصوری هست و تقصیری، آن را به گردن معرفتِ دینی و پیش‌فهم‌های ما در ادراکِ دین انداخت.^۶

تصور می‌شود که هرمنوتیک می‌آید و ادراک ما را تصحیح می‌کند. با این کار معرفتِ دینی دیگرگون‌شده‌ای شکل می‌گیرد که به ذاتِ دین نزدیک است. از طریقِ این معرفت است که از متنهایی که تا دیروز از آنها خشونت استخراج می‌شد، دیگر فقط سپارش به رحمت و شفقت برداشت می‌شود. پس هرمنوتیک نوعی کشف‌الاسرار است و کشفیتِ اصلیِ آن در این است که سازگاریِ دین با بایستگی‌های عصرِ جدید را پدیدار می‌سازد. این انتظاری است نابجا از هرمنوتیک. می‌توان چنین برنامه‌ای را پیش برد اما هیچ دلیلی ندارد که بر آن هرمنوتیک نام نهیم.

این انتقاد، بر پیش‌داوریِ ناسازگاریِ مطلقِ منتهای مقدس با بایستگی‌های عصرِ جدید استوار نیست. مضمونِ آن فقط این است که اگر در مفهومی سنتی به متن اصالت دهیم و هم‌هنگام بخواهیم مفهومهای نو را از آن استخراج کنیم کارمان به تحریف می‌گردد. از این نظر در بحث بر سرِ کثرتِ قرائتها تا زمانی که کارپایه‌ی ما سنت باشد، حق را باید به سنت‌گرایانی چون مصباح‌یزدی داد. مصباح معتقد است که هر قرائتی روا نیست و تنها خبرگانِ روحانی مجازند بگویند کلامِ مقدس را بر چه نَمَط باید خواند. اما اگر کارپایه‌ی ما سنت نباشد، هرمنوتیکی که عرضه می‌کنیم می‌تواند دیگر هرمنوتیکِ استخراج نباشد، یعنی کارش این نباشد که بنابر سفارش از سوی الزامهای زمانه این یا آن مفهوم و اندیشه را از سنت بُرون کشد.

آموختن از اسپینوزا

در این مورد اسپینوزا راهگشای هرمنوتیکِ دینی جدید است. او را چون از مفهومِ هرمنوتیک استفاده نکرده است، کمتر در بیانِ تاریخِ هرمنوتیک منظور می‌کنند. کار او اما بویژه در رساله‌ی الهیاتی-سیاسی اندیشه بر فهم متن و پیش‌شرطهای آن است و این اندیشه‌ورزی او تأثیر مهمی بر فهم انتقادیِ دین گذاشته است از جمله در میان آنانی که با انگیزه‌ی دینی محورِ اندیشه‌ی‌شان منتهای کانونی دینی است. شلایرماخر که به‌عنوان بنیانگذارِ هرمنوتیکِ مدرن شهرت دارد از این گروه است.

۶ عبدالکریم سروش در مقاله‌ی ذاتی و عوض در دین (در کتاب: بسط تجربه‌ی نبوی، مؤسسه‌ی انتشاراتی صراط، تهران ۱۳۷۸، صص. ۲۹-۸۲) ذاتِ دین را به عرشِ اعلی می‌برد و بدان جایگاهی می‌دهد که ایده در مابعدالطبیعی افلاطونی دارد. او تفکیکِ میانِ ذاتی و عرضی را تفکیکی ذاتی می‌داندز هرمنوتیک اما می‌تواند پی‌جوی پیش‌فهمی شود که این جدایی را پدید آورده است. در آذرماه ۱۳۸۱ پس از محکومیتِ پربازتابِ هاشم آقاچری به اعدام به خاطر سخنرانی‌ای که در آن از روحانیت و موضوع تقلیدِ مطلوبِ دستگاهِ روحانی انتقاد کرده بود، مقاله‌ای از عبدالعلی بازرگان از چهره‌های سرشناسِ جریانِ ملی-مذهبی که برداشتی اصلاح‌گرایانه از دین دارد، در اینترنت (<http://news.gooya.com/2002/12/12/1212-03.php>) انتشار یافت که در آن از ستم‌گری‌ها و حق‌کشی‌هایی نام برده شده و پس از ذکرِ هر موردی ترجیح‌وار تأکید شده بود که «ربطی به اسلام ندارد، به خودشان مربوط است.» هدفِ سروش نیز چنین چیزی است. موضوع این است که اگر با سروش تاریخ را بکاویم ممکن است کل تاریخ آیین بی‌ربط به خود آیین معرفی شود. در این صورت دیگر معنای آیین چه خواهد بود؟

اسپینوزا خود از تحمیل‌گری‌های سیاسی و دینی بسیار آزار دیده، درباره‌ی ریشه‌های نارواداری اندیشه ورزیده و طرحی درافکنده است که جانمایه‌ی آن آزادی است. او جمهوری‌خواه است، در آن مفهومی که پساتر، از جمله متأثر از او، دکارت و روسو و ایمانوئل کانت جمهوری‌خواه اند. جمهوری‌خواهی اسپینوزا با مرزبندی میان او و توماس هابز چشمگیر می‌شود: قرارداد اجتماعی نه قرارداد بندگی به بهای امنیت، بلکه قرارداد آزادی است، اتحادی است با انتظار زیست در محیطی آزاد؛ جامعه را باید نه زور امنیت‌آور هابزی در پیکر هیولایی لویاتان‌وار به نام دولت بلکه خردمندی و خردورزی سامان دهد.

تحمیل‌گری‌ها چه بسا به نام سنت صورت می‌گیرند. اقتدار سنت را مرجع‌های اقتدار آن تضمین می‌کنند. رویکرد دکارتی در شناخت که اسپینوزا شاخص‌ترین پیرو آن است، ایجاب می‌کند که برای دستیابی به یقین به هیچ مرجعی جز خرد سنجیده و سنجنده‌ی خویش گردن نگذاریم. از این رو اسپینوزا در تفسیر از هیچ مرجعی تبعیت نمی‌کند و راه فهم درست متن را رجوع به خرد انتقادی می‌داند. تفسیری که از این هنجار عزیمت کند و آماج پیش‌برنده‌ی آن اتحاد آزادانه‌ی تضمین‌کننده‌ی آزادی انسانها باشد به نارواداری راه نمی‌برد و به‌ویژه از کتابهای دینی فرمان به زورآوری، خودآزاری و دیگرآزاری را برداشت نمی‌کند. نکته‌ی مهم این است که اسپینوزا مفهوم‌های بنیادی آزادی و رواداری را از منتهای دینی استخراج نمی‌کند تا از آنان اصل بسازد، در تفسیر به کارشان بندد و بر این مبنا مدعی شود که متن-درون‌مانانه تفسیر می‌نماید یعنی چیزی را از بیرون به متن مقدس تحمیل نمی‌کند. برای او ارزشهای این مفهومها بالاتر از آنی‌اند که از جایی جواز صدورشان را بطلد و نخست بکوشد ثابت کند اینها مفهوم‌هایی مشروع هستند. آزادی و رواداری نیازمند مشروعیت نیستند؛ صادق اما عکس قضیه است: آن چیزی مشروع است که تقویت‌کننده و پاس‌دارنده‌ی آزادی و رواداری باشد.

اسپینوزا پیش از کانت بوده، اما دیدگاهش در تفسیر نمونه‌ای است از چرخش کانتی در اندیشه‌ورزی. مشروعیت‌بخش اندیشه‌ی آزاد وی است و شرع خود نیازمند مشروعیت است نه منبع مشروعیت‌بخشی. او از تفسیر این انتظار بیجا را ندارد که هرگونه که شده مفهوم‌های مطلوب را از منتهای کهن بیرون کشد. از نظر او اصالت از آن مفهوم‌های مطلوب است. او با متن‌شناسی و تفسیر انتقادی شیرازه‌ی کتابهای کهن را می‌گسلد، هر چه را که لازم بیند برمی‌دارد و هر چه را که نامشروع بیند به اعتبار ناهمخوانی‌اش با آزادی و کرامت و رحمت، کنار می‌گذارد تا دست آخر متن تازه‌ای فراهم سازد در خور انسانی که می‌خواهد نظم نوی‌پی‌افکند آزاد و عادلانه.

هرمنوتیک بایسته

بنابر این هرمنوتیک دینی اصلاحگر بایسته، آنی نیست که بکوشد تا فقه چشمش را به دنیای تازه باز کند. نگرانی این هرمنوتیک نه دفاع از فقه و نجات آن، بلکه دفاع از آزادی و کرامت انسان است، چون شرط نخست اخلاقیات این است و پسندیده‌ترین جایی که دین می‌تواند بجوید پهنه‌ی پارسایی‌ای است پذیرای اخلاق. آزادی خودانگیختگی است، به لحاظ مفهومی نیز باید خودانگیخته باشد، پس استنتاج‌پذیر نیست و به این اعتبار اصیل‌ترین مفهوم است. در تفسیر نیز این مفهوم باید خودانگیخته بماند. آزادی‌ای که به دلیل مجوزی ایدئولوژیک ارجمند می‌شود، به سادگی ممکن است با مجوزی دیگر بی‌بها گردد.

این هرمنوتیک دینی نمی‌تواند متکی بر نظام معرفتی‌ای باشد که با تعبیرهای سنتی با مفهومی‌هایی چون اصالت و حقیقت کار می‌کند. هرگونه ادعا در این مورد که اینک پس از قرن‌ها حقیقت‌مندترین تعبیر از متنهای مقدس به دست داده می‌شود و دین اصیل این است و آنچه تا کنون بوده سوء تفاهمی بیش نبوده، گرافه‌گویی‌ای است که به سادگی می‌توان بطلانش را آشکار ساخت. دین اصیل آنی است که در حوزه‌های سنتی عرضه می‌شود. هر هرمنوتیک اصلاح‌گری باید با اذعان به این واقعیت بی‌اغازد. این به معنای خروج از گفتمان اصالت است، گفتمانی که می‌خواهد به اصل بازگردد و اصل را به سخن درآورد. این اصل چیزی است موهوم، موهوم نه به این معنا که به هیچ رو نمی‌توان دست کم جنبه‌هایی از بوده‌ی اصیل را بازسازی کرد، بلکه به این معنا که اصالت آن تابع آرایش قدرت موجود است. جانمایه‌ی گفتمان اصالت منش سرسپردگی است، در ظاهر سرسپردگی به چیز موهومی به نام اصل و در اصل به قدرت برنشاننده‌ی اصل و فرع. کاری نیز که اسپینوزا کرد شورش علیه گفتمان مسلط بود، او با اصل مطرح در این گفتمان درافتاد. او اصل آزادی را برشناخت، چون جمهوری خواه بود.

شکل گرفتن چنین هرمنوتیکی در شکل پخته‌ی خود به محیط فرهنگی دیگری نیاز دارد که در آن رویکرد هرمنوتیکی نخست در عرصه‌ی ادبی به قصد فرهنگ‌شناسی و مشخص‌تر تبارشناسی پیشامدهای اخیر تاریخی با جسارت در تفسیر آشنا گردد. شرط نخست این جسارت توانایی 'من' گفتن است و ادراک فاصله‌ی تاریخی نمودیابنده در این سخن که ایدون من به‌عنوان انسان آگاه بر تاریخیت خود می‌توانم متن تاریخی را بفهمم، درد نفهفته در آن را، کینش را، تهدیدهایش را و احیاناً مهرش را. این هرمنوتیک به هیچ‌رو ویرانگر در مفهومی منفی نیست. گادامر هرمنوتیک را جستجوی حقیقت دانسته است، آن هم نه حقیقتی از این دست که در ذهن نویسنده اثر چه می‌گذشته است. بی‌گمان حقیقت‌هایی وجود دارد که می‌توان میانجی آنها بود. برای ما حقیقت بزرگ در آن اندیشه‌هایی جستنی است که می‌توانند سپارشگر عدالت و صلح اجتماعی باشند، بی‌آنکه بسیارگانگی درونی جامعه را در یگانگی‌ای اختناق‌آور بزدايند.

تفسیرهای پوشاننده

مها ساختن زمینه‌ی فرهنگی‌ای با گرفتن چنین هرمنوتیکی روندی است که نقطه‌ی کانونی خصلت‌ساز آن نه عملی اندیششی به شکل عرضه‌ی تفسیر تازه‌ای از سنت و سپس واقعیت یافتن آرزوی گرایش قدرتمندان به آن، بلکه اقدامی سیاسی است که برای همیشه این موضوع را تثبیت کند که شهروندان بهبودی سریع وضعیت را در هر پهنه‌ی نابسامانی بخواهند و لازم نیست منتظر آن باشند که نخست گره‌های فکری قدرتمندان گشوده شود و آنان با تفسیری تازه شعور تازه‌ی راه‌گشایی بیابند. مسئله‌ی اصلی موجود به هیچ رو اختلافی دانشورانه بر سر تفسیر نیست؛ کار با توصیه‌ی اخلاقی به رعایت حقوق بشر نیز حل نمی‌شود. جز این عمل کردن در اصل بدان می‌ماند که گمان کنیم می‌توان از یک دیکتاتوری نظامی حکومتی نرم و مردمی ساخت، آن هم با عرضه‌ی تفسیری انسانی از مراسم ارتشی و حرفه‌ی نظام‌یافته‌ی آدم‌کشی.

برخی الزامهای رویکرد هرمنوتیکی می‌روند که موجودیت مستقری یابند. مهمتر از همه شکل گرفتن فردیتی است که با آزادی پیوندی سرشتی دارد. این فردیت در آنجایی که دیندار است، می‌خواهد دین خود را داشته باشد. در دیدگاه فردیت اعتقاد با پسند درآمیخته است. فردیت آزاد، آنچه را که مانع

حرکت آزادانه‌اش در جهان امروز باشد نمی‌پسندد. این فردیت مخالف جماعت در وحدت یکرنگ‌کننده‌ی آن است. از این رو فرد آزاد باکی ندارد که برداشتش با برداشت جماعت یکی نباشد، و چه بسا که درست می‌خواهد که یکی نباشد. تنها با تلاش تفسیری صرف در جهت سازگار نشان دادن دین با علم و پیشرفت در فناوری و اقتصاد نمی‌توان فرد مدرن را به دین جلب کرد. از دیدگاه فردی علم و پیشرفت در جهان مدرن تابعه‌هایی از سبک زندگی هستند؛ زندگی‌ای را امکان‌پذیر می‌کنند آسوده‌تر، زیباتر و هیجان‌آمیزتر. پس نکته‌ی مرکزی همساز بودن با سبک زندگی مدرن است.

اتفاق مهم دیگر این است: اساس آنچه که در سنت می‌بایست نقد می‌شد، از متناهی غامض پنهان در کتابخانه‌هایی گردگرفته، به صورتی بس همه‌فهم درآمده‌اند و بی‌هیچ سوء تفاهمی نیت خویش را آشکار کرده‌اند. از این آشکاری باید استقبال کرد و در برابر آن تلاش‌های تفسیری‌ای ایستاد که می‌خواهند روندی خلاف را با مشخصه‌ی پنهان‌سازی و پیچیده‌سازی روان سازند.

تلاش‌های تفسیری پیچیده‌ساز به بحران معنایی کنونی دامن می‌زنند. اگر هدف از آنها نشان دادن مرجعیت تفسیری مقتدر دیگری به جای مرجعیت فعلی باشد که گمان رود در صورت هوشمندتر بودن و از نظر اخلاقی باصفا تر بودن می‌تواند مشکل‌گشا باشد، پیشاپیش باید شکستشان را اعلام کرد، زیرا این بحران از نوع بحران‌هایی نیست که با استقرار یک مرجع تفسیری هویت‌بخش به شکل دستگامی اقتدارمند حل شود. انتخاب‌های فردی بر مبنای سبک‌های گزیده‌شده در مجموع جریان‌هایی ایجاد می‌کنند که همواره مواج‌اند، به هویت‌هایی شکل می‌دهند و سایه‌روشن‌های آنها را هر لحظه تغییر می‌دهند. عرصه‌ی حرکت این موجها پهنه‌ی همگانی است و عامل اصلی تعیین‌کننده‌ی آن بازتابش جریان‌های جهانی به صورت بازآوایی^۷ است. این بازتاب لزوماً به صورت ترجمان محلی یک آوای جهانی نیست، بلکه ایجاد فضا برای بلندگشتن آوایی معین در میان مجموعه‌ای از آواهاست.^۸ هر مرجع هویت‌بخشی که گیریم شایسته‌ی چنین عنوانی باشد، باید پذیرد تایی است در کنار بسیاری از همتایان. پذیرش این نکته شاید از نظرگاه‌هایی پایان مرجعیت باشد، که واقعاً نیز چنین است، اما تواند که آغازگاهی باشد برای هویت‌بخشی تازه‌ای بر مبنای ادراک سبک زندگی مدرن.

سبک زندگی مدرن و نهادگانی^۹ مدرن در همپوندی با هم‌اند. اگر تفسیری دریابنده‌ی گذشته و اکنون و با آگاهی بر پیش‌فهم‌های خویش عرضه شود، عرضه‌کننده‌ی آن خودآگاهی نهادگانی مدرن

7 resonance

۸ این پدیده تازه نیست، ما خود جریان اسلام‌گرایی در منطقه را می‌توانیم به‌عنوان بازتابی از جریان‌هایی جهانی بررسی کنیم و آن را هم‌آوا با برآمد یک محافظه‌کاری نو در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ بدانیم. این بررسی بیانگر همه چیز نیست اما بی آن بسیاری از رخدادها فهم‌پذیر نخواهند بود.

۹ منظور از نهادگانی (subjectivity) مجموعه‌ی تصویرها و تصوره‌های نهاد ادراک‌کننده (subject) است در وسیع‌ترین مفهوم ادراک که تنها به دریافته‌های شناختی محدود نمی‌شود. در اینجا بیشتر آن معنایی از این مفهوم در نظر است که سورن کیر که گور (Kierkegaard) بیان کرده: جوهره‌ی استقلال معنوی و شخصیتی، آن استقلالی که مانع از هم‌رنگ شدن با جماعت می‌شود و در برابر نگرشی می‌ایستد که عمومی را بر خصوصی ترجیح می‌دهد و فردیت را سرکوب می‌کند.

است. این خودآگاهی در ایران با تجربه‌ی سرکوب در بیرون و رویکرد تأمل‌ورز به درون در نزدیک به ربع قرن گذشته پدید نیامده، اما این تجربه بزرگترین از-سر-گذشته‌ی آن است. با این تجربه سنت از شکل یکپارچه‌ی خود خارج شده و دیگر مجموعه‌ای فراهم آمده نیست از نوروز و حافظ و فردوسی و مادر بزرگ و مسجد محله و آش نذری و نهی‌شده‌هایی که چه بسا گرویدن نهانی به آنها نیز تحمل می‌شد و برای این تحمل حکمتهایی وجود داشت. این اجتماع دیگر وجود ندارد و تلاش برای پابرجا نگاه داشتن آن به نقش‌بازی‌های تصنعی بس رقت‌انگیزی منجر می‌شود. پیشتر این مجموعه بود که زمینه‌ی تفسیر را عرضه می‌کرد. خشونت درونی برخی از متن‌ها دریافته نمی‌شد، چون نشانده بر این زمینه معنایی دیگر می‌یافتند و در نهایت در خدمت صلحی قرار می‌گرفتند که انسانها در همه‌ی جامعه‌های شناخته‌شده‌ی بشری با پرده‌پوشی، از آن برخوردار شده‌اند. این پرده‌پوشی به معنای از جدیت انداختن سفارشی‌هایی است که در زمان خود جدیت خونباری داشته‌اند. تفسیر کردن عمدتاً مجموعه‌ای از سازوکارهای خطابی برای پوشاندن جدیت متن بوده است. طبعاً تلاش می‌شود و شاید دهه‌های مدام تلاش شود که تجربه‌ی اخیر نیز فراموش گردد، با این تمهید که سرچشمه‌ی آن از راه تفسیر از جدیت انداخته شود. اگر زمینه‌ی تفسیری پیشین وجود داشت، این تمیهدها موفق می‌شدند، همه چیز فراموش می‌شد، بازی از سر گرفته می‌شد و روز از نو بود و روزی از نو. زمینه اما درهم‌پاشیده شده است و همین درهم‌پاشیدگی بحران معنایی‌ای را به دنبال آورده که نیاز به تفسیرهای دیگری را برانگیخته است.

تفسیرهای اصلاح‌گر

تفسیرهای اصلاح‌گر در نهایت آنگاه عرضه خواهند شد که اصل خصوصی بودن برداشت پذیرفته شود. آنچه در ایران امروز میان پیشرو بودن، اصلاح‌گر بودن و تحول‌جویی با پس‌ماندگی و تحجر جدایی می‌افکند، موضع در قبال مسئله‌ی اصلی سیاسی کشور است: جمهوری یا حکومت سلطانی. تفسیرهای اصلاح‌گر تا آن هنگام که روزگار عرضه‌ی شان فرارسد، پیشاپیش خود را با جمهوری‌خواهی‌شان می‌نمایانند. کار اصلی نقادی‌ای است شاه‌شناسانه که نمود سلطان‌جابر را در شریعت درخور آن یعنی تفسیرهای بنیادگرایانه‌ی الهیات سیاسی آشکار می‌کند. موضع میانی عرضه‌ی تفسیری اثباتی با هدف بیدار کردن و پویا کردن فقه چیزی است در حد توهم نسبت به امکان‌پذیر بودن ظهور سلسله‌ای از سلطانان رحیم و عادل در جامعه‌ای که تاریخ آن را سلطنت خودکامه رقم زده است. وظیفه‌ی اصلی نقد الهیات سیاسی است، نقد آن الهیاتی که نجات را در گرو سرسپردن به قدرتی خاص می‌داند. موضع میانی مشروطه‌خواه - که مجتهد شبستری و سروش از آن پیروی می‌کنند - ماندن در چارچوب این الهیات است. الهیات بدیل ایدئولوژی سیاسی دینی با عزیمت از مفهوم مشروعیت‌بخش آزادی مشخص می‌شود، مفهومی که مشروعیت خود آن از هیچ شریعتی برگرفته نمی‌شود.

مجتهد شبستری، سروش و بسیاری دیگر از مصلحان دینی از آن رو هنوز مشروطه‌خواه‌اند که هم می‌خواهند اصلاح طلب باشند و هم بنیادگراتر از بنیادگرایان، با این ادعای توهم‌آمیز که بنیادهای آیین را بهتر از رقیبان می‌فهمند. بنیادگرایی آنان در واگشتشان به سوی چیزی به نام ذات دین است. آنها خود را در موقعیت تفسیری‌ای می‌نهند که پیشاپیش با یک الزام مشخص می‌شود: الزام وفاداری به 'اصل' به همان

اندازه‌ی رقیب یا حتا بیشتر از وی. بر این اساس ادعا می‌شود که تفسیر اصیل را این مصلحان عرضه می‌کنند.

شرط اصلاح‌گری خروج از این گفتمان اصالت است. تنها در این حال است که تفسیر مصلحان ما بدان تشخیصی دست می‌یابد که هرمنوتیک جدید از هر تفسیر دگراندیشانه‌ای می‌طلبد.

تفسیر خصوصی

راه تحول در نهایت با تفسیر هموار نمی‌شود. این تحول جمهوری خواهانه است که تازه به تفسیرگری اصلاح طلب اجازه می‌دهد که آن شود که باید. آیا پس از این تحول همه چیز را می‌توان در تاریخ دین هرمنوتیکی کرد؟ آیا با خصوصی شدن تفسیر و برداشتن هر الزامی از گردن آن دیگر مرزی باقی می‌ماند که می‌بایست گذر از آن را ناشایست دانست؟ به این پرسش در محدوده‌ی موضوع حد و مرز هرمنوتیکی کردن پاسخ می‌گوییم و آنچه را که در آغاز گفتیم بیشتر بازمی‌کشاییم.

موضوع هرمنوتیک اساساً سنت فرهیختگی است. آنچه که ما به‌عنوان هرمنوتیک مدرن می‌شناسیم شگردهای کاری خود را در جریان بازخوانی سنتهای عالی ادبی و فلسفی پرورده است. بر این اساس رواست اگر فهمیدن چیزی، چیز دیگری را فهمیدن شود. تبدیل چیزی به چیزی دیگر در اینجا جهان مشترک تاریخی انسانی را به هم نمی‌زند، دروغی تازه را بدان تزریق نمی‌کند و بر ضخامت دیوار سکوتی نمی‌افزاید که باعث می‌شود ما صدای قربانیان خشونت را نشنویم. هدف گفتگویی است با گذشتگان و آیندگان برای فهم بهتر موقعیتهای وجودی انسانی. نه قرار است به سلطه‌گری گذشته حقانیت داده شود، نه برای سلطه‌گری تازه‌ای حقانیت ایجاد شود. پس هر چیزی را نمی‌توان هرمنوتیکی کرد. مثلاً اگر در متنی آمده است 'بکشید!' و ما می‌دانیم به این فرمان عمل شده و به دنبال آن کسانی کشته شده‌اند، حق نداریم آن را هرمنوتیکی کنیم و معنای دیگری در آن بگنجانیم. اینجا دیگر روا نیست که از چیزی تفسیر کنایانه چیزی دیگر بسازیم.

روابودگی از-چیزی-چیزی-دیگر-ساختن در آن محدوده‌ای است که ما با 'حرف' سروکار داریم. حرف را می‌شود این گونه یا آن گونه فهمید؛ حرف با ابهام و ایهام همراه هست؛ با منطق ناب تحلیل شدنی نیست از جمله به این خاطر که پیرایه‌ای سخنورانه دارد که محتوای آن را می‌پوشاند یا از آن چیزی دیگر می‌سازد؛ حرف حرف می‌آورد و اگر فقط حرف باشد در محدوده‌ی حرف باقی می‌ماند. در مورد حرف می‌توان از این گونه حرفها فراوان زد. قضیه اما فرق می‌کند اگر مرز میان حرف و عمل برداشته شود و پای حرف-عمل‌هایی در میان باشد که جهان را دو نیمه می‌کنند، خشونت‌ورزی‌اند، آدم‌کشی‌اند، بدمنشی‌اند. نظریه‌ی کنایی زبان ثابت کرده است که مرزگذاری سنتی میان حرف و اجرا بی‌مورد است. در واقعیت هر گزاره‌ی اخباری^{۱۰} باری انشایی^{۱۱} دارد و حتا انتزاعی‌ترین سخن نیز بسته به موقعیت می‌تواند عملی تلقی شود به اعتبار آنچه که بی‌میانجی برمی‌انگیزد. آنچه که کنش زبانی است، یعنی کنشی است که تجلی اصلی آن در یک بیان زبانی معنامند است، نمی‌تواند به آن سادگی‌ای هرمنوتیکی شود که

10 constative

11 performative

گزاره‌ای فاقد بار آشکار انشایی. برای توضیح این نکته، بی آنکه وارد پیچیدگی‌های نظریه‌ی کنایی زبان شویم، فرق گزارش^{۱۲} صرف و برگزارش^{۱۳} را بازگو می‌کنیم. در برگزارش پای برگزاری در میان است، با باری قیاس‌پذیر با عبارتهایی چون 'برگزاری مراسم'. عبارتهایی چون 'ایمان می‌آوریم' یا 'تکفیر می‌کنیم' عبارتهایی هستند برگزاری^{۱۴}. هرآینه گزارش نیز می‌دهند، چون خبری را می‌رسانند، اما این خبر چه بسا چون خبری نیست که گزاره‌های متنی علمی یا صرفاً ادبی به آگاهی می‌رسانند. با این عبارتها چیزی برگزار می‌شود، چیزی اجرا می‌گردد، چیزی که به دنبال آن جهان دیگر آنی نیست که پیش از آن بود. من با 'ایمان می‌آورم' در صفت دیگری قرار می‌گیرم و تابع پیامدهای تقسیم مردمان به آنانی می‌شوم که ایمان دارند و آنانی که ندارند. 'تکفیر می‌کنم' نیز یک سخن محض نیست؛ پیامد دارد و می‌دانیم چه پیامدی. اثرگذارش^{۱۵} سخنی برگزاری فرق دارد با اثرگذارش سخنی گزارشی. من البته در اینجا به مفهوم تقریبی این اصطلاح‌ها نظر دارم^{۱۶} و گزارش را چیزی می‌دانم مثل خبری که قلم‌گریان بیهقی در مورد قتل حسنگ وزیر می‌نویسد. سخن‌چینی‌های بوسهل زودنی و سرانجام فرمان قتل حسنگ از سوی سلطان مسعود در مقوله‌ی برگزارش می‌گنجد. اثرگذارش این برگزارش اعدام حسنگ است، اثرگذارش گزارش بیهقی آگاهی تاریخی ماست و سوگواری ما.

راهیابی به معنای برگزارش با پی‌بردن به زمینه‌ها و پیامدهای آن صورت می‌گیرد و داوری درباره‌ی آن متفاوت با داوری درباره‌ی گزارش است. گزارش را در متن خصیصه‌ی تفاهمی زبان قرار می‌دهیم، برگزارش را اما بر زمینه‌ی یک استراتژی در چارچوب زبان‌آوری به‌عنوان ابزاری استراتژیک یا کلاً چون حلقه‌ای از یک زنجیره‌ی راهبردی.

کار هرمنوتیک درک معنای استراتژیک نیست. از این نظر هرمنوتیک دینی فقط می‌تواند ناظر بر بخش ویژه‌ای از متنهای دینی باشد که در اصل به ادبیات تعلق دارند یا اکنون با فراموش شدن برگزارش‌های پیامد نگارش آنها فقط به‌عنوان متنهای ادبی و تاریخی مطرح هستند. کار مفسران دینی‌ای که بیابند و در خطه‌ی فرهنگی ما در این هنگامه‌ی برگزاری‌ها برگزارش را با جادوی تفسیرشان به گزارش تبدیل کنند و بدین ترتیب همه چیز را به دست هرمنوتیک بسپارند بسی اصلاح‌گرانه می‌نماید. این کار اما تحریف تاریخ است، چون از تصویر آیین خصیصه‌ی اثرگذاری سیاسی مشخصش را می‌گیرند و آن را جز آنی می‌کنند که تاریخاً بوده است و خواسته یا توانسته است که باشد و هم اکنون هست.

12 locution

13 illocution

14 illocutionary

15 perlocution

۱۶ ناگفته نماند، که این اصطلاحها شاید درست به جهت درهم‌تنیده‌بودن 'حرف' و 'عمل' تعریف از هر نظر روشنی ندارند. (در این مورد در درجه‌ی نخست بنگرید به کتاب *How To Do Things With Words* اثر کلاسیک J. L. Austin، که زادگاه این اصطلاح‌هاست) موضوع پیچیده‌تر می‌شود اگر عنصر زمان تاریخی را نیز در قضیه وارد کنیم. پرسش آنگاه این می‌شود که آیا می‌توان گفت گزاره‌هایی که در اصل برگزاری بوده‌اند به مرور این خصیصه‌ی خود را از دست داده و در عوض باری گزارشی می‌یابند. به نظر می‌رسد که پاسخ آری باشد.

در مورد هر متن استراتژیکی زمانی می‌رسد که اهمیت اصلی خود را از دست دهد و صرفاً چون متن خوانده شود، متنی که دیگر نمی‌تواند به برگزاری فراخواند چون دیگر دوره‌ی آن برگزاری‌ها به سر رسیده است. متنهایی که مفسران ما در هرمنوتیکی کردن آنها می‌کوشند هنوز در زمره‌ی چنین نوشته‌هایی نیستند. با گزارش نمی‌توان نیروی برگزارش را گرفت. به برگزارش باید با برگزارش پاسخ گفت و این همانا در موقعیت مشخص ما تلاش جمهوری خواهانه است. این تلاش که به ثمر رسید و تثبیت شد، به مفسران اصلاح‌جوی ما نیز فرصت دگراندیشی هرمنوتیکی خواهد داد. این که در آن هنگام تفسیر آنان علاقه‌ای را برانگیزد، داستانی دیگر است.